

Sloboda kao suživot u zajednici

GORAN GRETIĆ*

Sažetak

Hegelovo je učenje o objektivnom duhu, kao momentu svjetskog duha, ideja koja počiva na temelju objektivne čudorednosti, a moderna je država najviši povijesni pojavni oblik te čudorednosti. Tako pojmljenom objektivnom duhu stoji nasuprot subjektivna moralnost u liku slučajnosti nagona i predodžbi pojedinačnih subjekata, odnosno ta dva elementa čine specifičnu konstituciju moderne države. Da bi država mogla opstojati kao ozbiljenje slobode i ispuniti svoju svjetsko-povijesnu zadaću, potrebno je dokidanje i prevladavanje suprotstavljenosti tih dvaju elemenata. Zato se u Hegelovom “idealnom” nacrtu ustrojstva države, a to je po njemu zajednički život u slobodi, država-zajednica pokazuje kao idejom dobrog zahvaćeno jedinstvo slobodnih individua-građana.

Hegelovo djelo *Filozofija prava* bilo je od samog svog objavljivanja 1820. predmetom vehementnih rasprava i osporavanja, a pri tome je, kao što je dobro poznato, glavni prigovor kritičara bio kako to Hegelovo djelo pa u tome smislu i cijela njegova filozofija, predstavlja apologiju pruske monarhije. (Svi su ti prigovori izneseni na klasičan način u djelu R. Hayma i do danas su u osnovi ostali isti.¹) Te su se jednostrane ocjene i predrasude, kao neko opće mjesto povijesti filozofije, zadržale do danas, uprkos svim iscrpnim i temeljnim osporavanjima tih neodrživih stajališta. Zacijelo je jedan dio nesporazuma oko Hegelove *Filozofije prava* uvjetovan tvrdokornom nespremnošću mnogih kritičara da se to djelo promatra u cjelini Hegelova sistema filozofije, umjesto da ga se izolirano pokušava dovesti u neposrednu vezu s tadašnjim povijesnim okolnostima.

Tim kritikama nasuprot, može se reći da Hegelova *Filozofija prava*, kao prvo, predstavlja eksplikaciju općih ontologijskih kategorija njegove filozofije, razrađenih i primijenjenih na jedan poseban dio filozofije duha. Sam Hegel to izričito i potvrđuje: “Objektivni duh je apsolutna ideja, ali

* Goran Gretić, viši znanstveni suradnik na Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu

¹ Usp. Haym, R., *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim, 1962.

samo opstojeći po sebi; ukoliko je on time na tlu konačnosti, zadržava njegova zbiljska umnost samo stranu izvanjskog pojavljivanja na njoj.”² Iz ovoga Hegelova stava proizlazi nužnost poimanja ideje filozofije prava u okviru cjeline Hegelovog sistema filozofije, a gdje je dano utemeljenje filozofije prava kao konkretnog ozbiljenja ideje slobode u cjelini razvoja duha. Stoga opetovano valja istaknuti da poglavlju “Objektivni duh” u okviru filozofije duha, pripada i *Filozofija prava*, koju je 1820. Hegel objavio kao samostalno djelo, i to pokraj ranije objavljene *Fenomenologije duha*, *Znanosti logike* i *Enciklopedije filozofijskih znanosti*.

U Uvodu za *Filozofiju prava* Hegel kaže da je to djelo “udžbenik” te da predstavlja “posebno, više sistematsko izvođenje istih temeljnih pojmova koji su o tom dijelu filozofije već razvijeni u Enciklopediji filozofskih znanosti”. Stoga je, po Hegelu, zadaća filozofije prava “uspostavljanje i poredak bitnih momenata jednog sadržaja koji je već davno potvrđen i poznat.”³ U daljnjim izvođenjima Hegel posebice naglašava da se u *Filozofiji prava* pretpostavlja poznavanje i dosegnuća spekulativne metode: “Prirodu spekulativnog znanja razvio sam opširno u mojoj Znanosti logike; u ovom je nacrtu stoga samo tu i tamo nadodano neko objašnjenje o napredovanju metode. Kod konkretnog i u sebi tako mnogostrukog svojstva predmeta zanemareno je, doduše, u svim i svakoj pojedinosti dokazati i iskazati logičko napredovanje — razdvajanje, ali će samo po sebi upasti u oči da cjelina, kao izvedba njezinih članaka, počiva na logičkom duhu.”⁴

Imajući pred očima cjelinu Hegelove filozofije, može se ustvrditi da je najviše određene Hegelove ontologije dosegnuto u kategoriji apsolutnog pojma. Međutim, iz tog određenja apsolutnog pojma isto tako slijedi da ontologijsko određenje apsolutne ideje već u sebi logički sadrži prijelaz od teorijske filozofije k filozofiji prava. Prema tome, sama *Filozofija prava* predstavlja, u okviru Hegelovog sistema filozofije, postavljenost ideje slobode u jednom konkretnom i konačnom po-sebi duhu. S obzirom na ontologijsku razliku tih dvaju područja filozofije postavlja se pitanje, kako se mogu primijeniti opće kategorije logike na područje konačnog duha, tj. prava, morala i ćudorednosti, odnosno na koji način mogu ta opća ontologijska određenja biti primjereno konstitutivna za područje konačnog duha.

Kao prvo, valja istaknuti naizgled zbunjujuću okolnost da sistematsko mjesto filozofije prava, a to je područje objektivnog duha u Enciklopediji filozofijskih znanosti, nema odgovarajuće mjesto u Hegelovom općem ontologijskom sistemu, tj. u djelu Znanost logike. Iz toga, čini nam se, slijedi da nije moguće bezuvjetno i jednostavno podvesti konstrukciju filozofije prava pod cjelinu pojmovnog i kategorijalnog sustava znanosti logike.

² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, par. 483, Frankfurt, 1970.

³ Hegel, *Philosophie des Rechts*, Einleitung

⁴ Hegel, *ibidem*, str. 13.

Bitne podudarnosti i povezanosti tih dvaju područja mogu se ustanoviti i uspostaviti na sljedeći način, tj. u sljedećim elementima: kao prvo, kad se radi o određenjima refleksije, i to na stupnju, razini iskustva samosvijesti; zatim kod određenja pojma na stupnju, razini općih objektivnih procesa, dakle onoga što Hegel označava kao objektivna i subjektivna logika, a što u okviru *Filozofije prava* predstavlja ideju, pojam i zbiljnost prava. Zatim, valja istaknuti da pojam zbiljnosti koji se pojavljuje na obje razine nije jedinstveno određen. U *Znanosti logike* Hegel određuje slobodu subjekta kao “egzistirajući” pojam, u koliko on kao mišljenje ozbiljuje bit bitka: “Pojam, kada je došao do takve egzistencije koja je sama po sebi slobodna, nije ništa drugo do Ja ili čista samosvijest.”⁵ To je put kojim se u okviru opće ontologije dopijeva do ozbiljenja slobode, naime putem osebujne pojmovne-dijalektičke sheme, a to ujedno čini predmet i sadržaj filozofske znanosti. Filozofija daje prikaz različitih određenja pojma u njegovoj beskonačnoj općenitosti, te na taj način filozofija predstavlja totalitet svih mogućih oblika određenja zbiljnosti. I, upravo tako pojmljeni totalitet, kao vlastiti predmet pojma, prema tome, jest, predstavlja izvanjštenje ideje k apsolutnoj negativnosti.

U promišljanju odnosa općih ontologijskih određenja i konkretnog ozbiljenja slobode, međutim, odmah se postavlja jedno od središnjih pitanja tumačenja Hegelove filozofije, naime pitanja može li se i mora li se taj proces ozbiljenja apsolutne ideje pojmiti kao stvarna, zbiljska povijest i priroda, ili se pak tu jedino radi o totalitetu pojma povijesti kao ideje. Dakako, u ovom bi drugom slučaju zbiljnost pojmovnog mišljenja bila dana kao nešto potpuno razdvojeno od stvarnog događanja povijesti. Da bi izbjegao tu nepoželjnu posljedicu za svoju koncepciju jedinstva duha, postulira Hegel jedinstvo mišljenja i djelovanja kao izvorni “identitet teorijske i praktične ideje”. Time se pred Hegelovo spekulativno mišljenje postavlja sljedeća zadaća: kako se može utemeljiti i pojmiti dijalektika čistog mišljenja kako je dana u *Znanosti logike*, i to u bitnoj povezanosti s “izvanjštenjem” ideje u prirodu i povijest. Taj nesumnjivo složen i prijeporan “prijelaz” ideje Hegel ovako razlaže: “Ali apsolutnost slobode ideje jest da ona nije samo puki prijelaz u život... već se u apsolutnoj istini same sebe odlučuje ... neposrednu ideju kao svoj odsjaj, iz same sebe slobodno otpustiti kao prirodu.”⁶ Ta Hegelova teza o “otpuštanju” ideje u prirodu izazvala je, kao što je dobro poznato, brojne kritike, pri čemu su Hegelovi kritičari ponajprije pokazali nerazumijevanje pojmovno-povijesnog konteksta u kojem se rabi ta sintagma i, dapače, nespremnost razumijevanja takva spekulativnog načina izražavanja. Tome oprečno valja reći da taj Hegelov stav jedino izražava način konstitucije predmeta, predmetnosti, a to znači područja konačnog, u kojem dolazi do ozbiljenja ideje.

⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, str. 278.

⁶ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I par. 244.

Zato je ovdje potrebno samo u osnovnim crtama opisati i razjasniti karakter toga otpuštanja ideje. Jednu stranu tog “otpuštanja” ideje čini povijest, a drugu priroda; prema tome, to znači da ovdje izlazi na vidjelo unutarnja dvojakost, dvoznačnost pojma supstancije, koja će se pokazati kao nešto produktivno. Po strani određenja onoga svog po-sebi supstancija se iskazuje kao bitak-po-sebi, tj. kao samosvijest, svijest, a po strani svoga drugo-bitka supstancija se predstavlja kao prostor. Prema tome je priroda, izraženo spekulativnim jezikom, “neposredna opstojnost” duha, a zatim je ta “neposredna opstojnost”, kao izvanjštenu duh, ono što ostaje samo-sebi-jednako. Iz toga slijedi da su bitak duha kao prostor i priroda nešto vječno, odnosno priroda se iskazuje kao nešto izvan-vremensko. Ali, da bi se otklonio svaki nesporazum oko shvaćanja toga vječnog izvanjštenja duha u liku prirode nužno je naglasiti da tako pojmljena vječnost u sebe uključuje nastajanje i propadanje, tj. kretanje, no pri toj vrsti kretanja radi se o jednom osebujnom ne-vremenitom kretanju, budući da je vremenitost u izvornom značenju jedino svojstvo subjektivnosti. Jednako tako, na takav način shvaćeno kretanje prirode isključuje svaku negaciju u izvornom ontologijskom smislu, te se zato ta vrsta kretanja bitka-prostora mora promatrati kao neko vječno i u samom sebi jednako kretanje. Iz toga proizlazi i Hegelov opći stav da priroda nije nikakav poseban lik u okviru povijesti duha, već obratno, priroda je samo jedan moment bitka duha ili povijesti.

S druge je, pak, strane, sam duh uvijek već priroda, i to na temelju povijesti svoga iskustva, tj. duh se ozbiljuje s prirodom ili naspram nje. Iz tog se razloga mora priznati navlastito postojanje prirode, ono je samo jedan poseban modus postojanja duha, i to pokraj istinite povijesti koja je događanje supstancije shvaćene kao samosvijesti, dok se u postojanju i opstanku prirode, po Hegelu, supstancija iskazuje jedino kao bitak-za-drugo.

Ovdje je važno vidjeti da u Hegelovoj koncepciji nije raskinuto jedinstvo bitne cjelovitosti duha, tj. ta je cjelovitost očuvana na način ili u liku dvaju samostalnih načina bitka. Tu cjelovitost jamči i daje sam pojam bitka duha kao jedinstva bitka-za-sebe i bitka-za-drugog, odnosno drukčije izraženo, tu se radi o danom i održanom jedinstvu samosvijesti i bitka. Dakle, kod Hegela se samo prividno razdvajaju dva bitna momenta opstojnosti, i to, s jedne strane, u ono po-sebi opstojeće, kao “životno neposredno postojanje” prirode kao bitak prostora, i na drugoj strani, u po-sebi-opstojeće sopstvo, u samosvijest određenu kao “čisto sopstvo” u vremenu. Ovako je predstavljeno jedinstvo bitka duha, po Hegelu, prikaz nastanka sjedinjenja obje strane duha u jedinstvo i cjelovitost supstancije, a koja je pojmljena kao subjekt zbiljskog i objavljenog duha, jer duh je i priroda i samosvijest.

Zato se može reći da duh u procesu svoga nastanka, a to je povijest iskustva duha, čini samu prirodu nečim povijesnim, i to na način da je spoznaje i poima kao modus vlastitog opstanka, ali je i istodobno pušta da jest kao svijet za sebe. Na ovaj način je pokazano i predstavljeno kako se

u koncepciji povijesti cjeline duha dokida ono što Hegel označava kao “životno neposredno postajanje”, tj. priroda, i to opet izraženo u njegovoj terminologiji, u “samo-sebe reflektirajuće postajanje”.

Ta dva načina opstojnosti duha ujedno su i načini izvanjštenja cjeline duha. To se izvanjštenje, međutim, odvija tako da se u tijeku povijesti samosvijesti navedeno izvanjštenje same prirode ponovno zahvaća i obuhvaća u formi samosvijesti. Ali valja naglasiti da ono što Hegel označava kao “u samom sebi reflektirajuće postajanje” i dalje predstavlja, kao povijest cjeline duha, izvanjštenje ili iskustvo drugo-bitka, tj. prirode, i to upravo zato što je to izvanjštenje duha također i prikaz jednog dolaženja-samom-sebi apsolutnog duha. Odnosno tu se radi o poimanju samog-sebe-duha, a ono čini, kako kaže Hegel, njegovo sjećanje, tj. prikaz cjeline povijesti duha.

U Hegelovoj se filozofiji temeljni karakter povijesti iskazuje kao naizmjenični proces izvanjštenja i sjećanja, opredmećenja i njegovog dokidanja, no u svom završnom obliku u svom bezuvjetnom znanju samoga sebe, a to je lik apsolutnog znanja, apsolutni duh znači i jest istovremeno napuštanje njegova idealnog opstanka, logičkog lika, i njegovo spuštanje do nekoga konkretnog, predmetnog značenja bitka. To spuštanje apsolutnog znanja do nekog konkretnog lika, tj. nekoga zbiljskog “carstva svijeta” znači, prema tome, da je svako “carstvo svijeta”, odnosno konkretni povijesni svijet, neko po-samom-sebi izvanjštenje duha. Ta dijalektika izvanjštenja i sjećanje duha, tj. nastajanja i propasti nekoga konkretnog lika povijesti svijeta iskazuje se na sljedeći način u Hegelovom spekulativnom mišljenju: u momentu kad duh neki svoj određeni dokinuti opstanak, a to se događa u njegovom dolaženju-k-sebi, predaje povijesti iskustva ili sjećanju, tada to znači da to sjećanje postaje, odnosno jest na način samosvijesti, kao čisti bitak-za-sebe. To je dijalektički put na koji nastaje jedan novi opstanak, i to rođen iz znanja, kao jedan novi svijet ili lik duha.

Iz dosadašnjeg prikaza Hegelove koncepcije jasno proizlazi kako je objektivno-zbiljski svijet po Hegelu medij u kojem se odvija samo-ozbiljenje ideje, i to upravo u liku “identiteta teorijske i praktične ideje”. Međutim, budući da je neka određena ideja jednako tako sama sebi objekt, prikazuje se stvarna zbiljnost kao nešto što je već dano i oblikovano, dok je tome nasuprot jedinstvo spoznaje i djelovanja upravo ono što oblikuje zbiljnost i čime se, dapače istovremeno, ozbiljuje praktička ideja uma kao ono dobro.

Hegelova spoznaja povijesnosti ideje slobode, koja karakterizira i određuje cijelo njegovo učenje o objektivnom duhu (objektivni duh je apsolutna ideja koja je za samu sebe opstojeća), omogućuje nam da uvidimo i pojmimo kako čista određenja logike, tj. ontologije, utemeljuju i proizvode zbiljski svijet. U okviru odnosa logike i filozofije te prava mogu se she-matski razlikovati tri razine:

1. “Pravna znanost je dio filozofije. Ona stoga treba ideju, koja jest um nekog predmeta, razviti iz pojma.”⁷ Tu se, dakle, radi o liku mišljenja samosvijesti, gdje se na temelju logike pojma dokazuje identičnost subjekta i objekta u znanju. U tom se okviru također pokazuje kako je u povijesti ozbiljenja subjektivne ideje pojam prava jedan logički lik svijesti.

2. Promatrano sa stajališta ideje prava, dijalektička metoda razvija s razine logike znanja uvjete pojavljivanja zbiljnosti ili jedinstvo pojma i zbiljnosti.

3. Sa stajališta zbiljnosti prava može se s Hegelom ustvrditi sljedeće: “...određenja u razvoju pojma sama su s jedne strane pojmovi, s druge strane, jer pojam bitno jest kako ideja, oni su u obliku opstanka, a niz nadanih pojmova time je istodobno niz oblikovanosti.”⁸

Čini nam se da su upravo to momenti Hegelove koncepcije gdje bi najprije valjalo ispitati je li “egzistirajući” pojam prava u svojim apsolutnim određenjima, kao identitet bitka i bića, uopće u stanju ispuniti svoje zahtjeve naspram zbiljnosti.

Ova tri različita metodologijska stajališta, u okviru kojih Hegel razvija svoju *Filozofiju prava*, utemeljeni su na ontologijskoj kategoriji negativnosti. Iz toga slijedi dvoje: dijalektička metoda, kako je dana u *Znanosti logike*, utemeljuje sistem filozofije kao takav; drugo, ona istovremeno utemeljuje i omogućuje samosvojni razvoj filozofije prava. To zatim također znači da filozofija prava mora razviti samosvojnu metodologiju čije je utemeljenje, doduše dano u *Znanosti logike*, ali ta vlastita metoda *Filozofije prava* mora, dakako, predstavljati konzistentnu i razvojnu pojmovno-metodologijsku cjelinu. No, usprkos svemu postavlja se pitanje, ne radi li se ovdje ipak o dvije različite metode, makar se bez nedoumice može tvrditi da je Hegelova intencija bila izradba sveobuhvatne i jedinstvene dijalektičke metode za sve pojedinačne filozofijske discipline. Čini nam se da bi se ta dilema mogla razriješiti uvođenjem tematske razlike u određenju položaja kategorije objektivnog duha u okviru cjeline Hegelove filozofije. Svakako valja naglasiti da se pri tome pokušaju ne radi o pukom metodologijskom razlikovanju, jer se u prvom slučaju radi o izvanjštenju slobode u njezinom vremenskom i konačnom liku, dok se, promatrano sa stajališta cjeline filozofije, radi o dolaženju-samoj-sebi ideje u apsolutnom znanju, odnosno o njezinoj dosegnutoj i vječnoj identičnosti sa samom sobom.

Hegelov pojam subjektivne ideje, u smislu kako ideju određuje samu za sebe, ima za svoj sadržaj ono dobro, pa prema tome individualna volja samo nužno slijedi taj “nagon” za ozbiljenjem onoga dobrog. Tako se na spekulativnoj razini ocrtava put, tj. način na koji se dolazi do istine u svijetu kao jedinstva teorijskog i praktičkog uma. Drukčije izraženo, volja

⁷ Hegel, *Philosophie des Rechts*, par. 2.

⁸ Hegel, *ibidem*, par. 32.

je ono što proizvodi ljudsko djelovanje, odnosno tu se radi o samodjelatnosti ideje koja naprosto “hoće” ono dobro, te nakon toga dolazi do njezina vlastitog ozbiljenja u vidu slobode. Međutim, valja odmah ustanoviti da u Hegelovoj koncepciji to opće određenje subjektivne ideje postavlja samo puki, formalno-neposredni pojam prava, a to onda opet znači da ono daje, utemeljuje samo na formalno-neposredni način samosvijest pojedinačnog subjekta. Tako zahvaćen individualni subjekt djeluje nužno samovoljno naspram ostalih individua, a to konkretno povijesno znači da se tako shvaćen subjekt kreće u okviru sfere privatnog građanskog prava. S druge je strane nužno da sama ideja prava zadobije dostatna sadržajna određenja, da bi se tim putem uopće ta ideja mogla ozbiljiti kao nešto objektivno, kao objektivna ideja. Po Hegelu, objektivna ideja znači i jest sljedeće: “...djelatnost volje, dokidanje proturječja subjektivnosti i objektivnosti, prenošenje svojih svrha iz onih određenja u ova, da bi istodobno u objektivnosti ostala kod sebe.”⁹

Takva vrsta preobrazbe subjektivnog u objektivno odvija se kao izvršenje dijalektičke negacije, i to na način da individualna samostalna volja sadrži u sebi pravo kao formalnu posebnost, pa je i time ta volja kao nešto pojedinačno još uvijek ono opće, ali određena kao pojedinačnost pojma. Točnije rečeno, tako određena individualnost subjekta konstituirana je kao određenje pojma koji je slobodnom voljom postavljen u svoju općenitost. Ali ovdje se isto tako mora uvidjeti da su ta određenja individualnosti, jednako kao i općenitosti, zapravo u biti djelovanja pojma volje, a na način da općenitost u apstraktnoj opreci bitka ostaje u okviru sfere bitka-po-sebi, dok je tome nasuprot ono posebno, kao pojedinačno opstojeće, na način bitka-za-sebe. Ovdje postaje jasno kako se kod Hegela pojam dokida u svojoj neposrednosti i uzdiže do konkretne određenosti, odnosno tu se radi o procesu u kojem pojam kao bitak-za-sebe na jednom višem stupnju ponovno doseže subjektivnost, no još uvijek se radi o pukoj apstraktnoj, samoj sebe reflektirajućoj subjektivnosti.

U okviru razvoja i zasnivanja pojma prava, na razini sebe reflektirajuće subjektivnosti, dosegnut je stupanj moralnosti koji u okviru Hegelove koncepcije stoji u opreci s onim dobrim po-sebi. Razrješenje tog proturječja prikazuje i obrazlaže Hegel kao ozbiljenje identičnosti ideje slobode. Sam taj dijalektički put posredovanja, odnosno dosezanja ideje slobode, započinje u momentu kad se ono posebno, kao opće, posreduje s konkretno reflektirajućim općim, te se tim putem dopijeva ili proizvodi novi identitet. Taj se novi identitet najprije prikazuje kao proizvod dvostruke negacije, te nakon toga kao postavljenost pozitivnih određenja cjeline. To je onaj momenat gdje se u Hegelovoj koncepciji razvoja ideje prava posredovanjem posredovanog dopijeva do identičnosti subjektivne ideje prava s objektivnom zbiljnošću, a iz toga se onda rađa i nastaje jedan novi lik svijesti. To rađanje novog lika svijesti, ili stupnja razvoja duha, može se

⁹ Hegel, *ibidem*, par. 28.

obrazložiti kao prikaz pojma prava u njegovoj postavljenosti, tj. zadobivenim konkretnim likom zbiljnosti, koji zatim tu vlastitu postavljenost dokida i prevladava daljnjim razvojem pojma, i na taj način u novom posredovanom opstanku duha doseže novu objektivnost. To je dijalektički put na kojem pojam prava pounutrašnjuje, zahvaća u sebe, svoja vlastita daljnja određenja slobode. I, napokon, to je način na koji Hegel u *Filozofiji prava* dolazi do pojma i utemeljenja ćudorednosti kao ostvarene identičnosti s idejom slobode, odnosno kao ozbiljenje ideje prava.

Prema tome, ako Hegelova filozofija prava ima kao svoj “predmet ideju prava, pojam prava i njegovo ozbiljenje” tada se u njoj iskazuje isti logički sustav, i to, kako na razini pojma tako i na razini zbiljnosti, koji je već razrađen i utemeljen u spekulativnoj filozofiji. Filozofija prava pretpostavlja pojam prava u njegovoj idealnoj prirodi, i to iz vidokruga ideje dobra, a ideja dobra čini zbiljnost umnom i time pomiruje svijet s idejom. Dakako, to je ozbiljenje ideje istovremeno proces i samorazvoj ideje, a taj samorazvoj Hegel zahvaća i određuje kao neko “trebanje” koje je sadržano u samom pojmu prava, a to znači da je već u samoj apsolutnoj ideji prava dan sadržaj cijelog razvoja ideje prava k ćudorednosti. Sam taj razvoj je u spekulativnoj filozofiji utvrđen kao nešto što je ontologijski nužno, pa se prema tome u ozbiljenju ideje prava radi o imanentnom daljnjem razvoju određenja pojma prava. Stoga se početak, kao i cilj filozofije prava, može prikazati i pojmiti kao jedinstvo zbiljnosti i uma, ili kao u spekulativnoj filozofiji utemeljen odnos zbiljnosti i ideje.

Hegelova interpretacija odnosa određenja moralnosti i ćudorednosti kao dva sistematsko-pojmovna i povijesna lika, stupnja svijesti, predstavlja vrlo osebujnu i prijepornu novost naspram cjeline tradicije političke filozofije. U svojoj *Filozofiji prava* Hegel je dao jedinstvenu i do danas, načelno promatrano, nepobijenu sintezu novovjekovnog individualističkog umnog prava i moralnosti subjekta, koji je primarno i isključivo odgovoran spram samog sebe (Hobbes, Kant) i pojma ćudorednosti, supstancijalne ćudorednosti.

Ovaj prvi princip, a to je moderni pojam subjektivnosti, Hegel je sam označio kao “prekretnicu i središnjicu u razlikovanju starog doba i modernog vremena”, dok je drugi princip općenito utemeljen u etičkom sistemu slobodnog građanskog života, koji je po Hegelu bio konstitutivni element grčkog polisa. U grčkom polisu sloboda je bila supstancijalno pravo slobodnog pojedinca, a državni poslovi opći interes; u polisu je individualna volja bila “slobodna u svojoj cijeloj životnosti”, a individuum je ispunjavao svoju posebnost u djelatnosti, u poslovima na onom supstancijalnom, tj. općem dobru.

Zato bi se moglo reći da se cijela Hegelova politička filozofija, socijalna filozofija može promatrati kao veliki i sveobuhvatni pokušaj potvrđivanja, učvršćenja i međusobnog povezivanja dvaju temeljnih elemenata slobode. To su, s jedne strane, sloboda i pravo pojedinca, individualne subjektivnosti, i, s druge strane, sloboda i pravo zajednice, onoga općeg. Iz toga, međutim, slijedi da Hegel u svojoj teoriji mora pokazati kako i sama

ideja slobode u sebi nužno sadrži ta dva elementa, naime ono zajedničko-socijalno i ono individualno, posebno. Dakako, pri tome je zasigurno i najsloženije teorijsko pitanje kako razriješiti relativne suprotnosti tih dvaju elemenata slobode, a koji u cjelovitoj teoriji države ne smiju biti u proturječju, niti se ograničavati. Drugim riječima, je li sloboda pojedinačnih subjekata i sloboda zajedničkog života u državi nešto zbiljski identično ovisi o tome što se uopće smatra, obuhvaća, pod pojmom slobode. Stoga se može reći da Hegelova filozofija prava zapravo predstavlja razvoj pojma slobode pojmljene kao bitne identičnosti općega i pojedinačnog.

Hegelovoj se teoriji države odmah nakon objavljivanja *Filozofije prava* prigovaralo da je u njoj tzv. subjektivna sloboda pojedinaca nestala u supstancijalnoj općenitosti države. Tome oprečno, neophodno je uvijek iznova isticati, kako je sam Hegel neprestance naglašavao, da je ljudska volja nešto po sebi slobodno, te da stoga sloboda “čini njezinu supstancijalnost i određenje”. To bitno određenje slobode volje Hegel, između ostalog, ilustrira sljedećom dubokoumnom analogijom: “Sloboda je, naime, isto tako temeljno određenje volje kao što je težina temeljno određenje tijela.”¹⁰

U raspravama o Hegelovoj teoriji supstancijalne ćudorednosti oduvijek se kao temeljni problem postavljalo pitanje: U kojoj su mjeri u Hegelovoj ideji države sadržana liberalna načela novovjekovnog umnog prava i modernih ugovornih teorija? O tome bi se u osnovnim crtama moglo reći sljedeće: jamačno i izvan svake sumnje Hegel je nepokolebljivo zastupao liberalna načela autonomije slobodne subjektivnosti, individuumu, ali usprkos tome Hegel nije kao Kant teoretičar liberalne pravne države. Cijela Hegelova teorija pravne države može se shvatiti kao sveobuhvatan pokušaj dokaza da su individualističko umno pravo, novovjekovno prirodno pravo, kao i ugovorne teorije države koje slijede iz tih stajališta, nedostatni da bi se s njima mogla utemeljiti jedna opća, cjelovita i zadovoljavajuća teorija moderne države. Hegel izričito i opetovano prihvaća i ugrađuje u svoj sistem načela umnog prava i moralnosti, koji su preko kršćanstva postali konstitutivni i vladajući principi modernog doba. Međutim, po Hegelu, ta temeljna načela individualnog prava, kao i individualističkog morala ne mogu imati isključivo i neograničeno važenje; naime, njihovo područje važenja mora biti ograničeno na određenja individualne ljudske egzistencije. Upravo su zato ta načela, makar prihvaćena, nedostatna za cjelovito pojmovno utemeljenje države kao političke zajednice u kojoj treba biti ozbiljeno jedinstvo privatnih i javnih interesa.

U okviru ovoga problematskog sklopa jasno izlazi na vidjelo kako Hegelova *Filozofija prava* predstavlja osebujan i specifičan rezultat njegovih rasprava s političkim filozofijama antike i novovjekovlja, odnosno iz prethodno rečenog proizlazi da je, po Hegelu, bilo nužno prevladati granice individualističkog stajališta novovjekovne filozofije prava i morala, kako bi se mogla utemeljiti moderna država kao proturječna i složena politička

¹⁰ Hegel, ibidem, par. 50.

zajednica. Ali time iz perspektive Hegelove filozofije postaje upitna i cijela novovjekovna politička filozofija, odnosno ta se novovjekovna tradicija u okviru Hegelove koncepcije filozofije prava dovodi u široku filozofijsko-povijesnu povezanost i svezu s antičkom političkom filozofijom Platona i Aristotela.

Zato i nije teško uvidjeti kako se Hegelova stajališta (kritika) usmjera-vaju ponajprije protiv dviju koncepcija: prvo, protiv subjektivizma slobode u liku tada suvremenih i popularnih subjektivističkih nazora zastupanih od Jacobija, Schleirmachera, Schlegela i, napokon, od Rousseaua i Kanta. U tim je teorijama izolirani, pojedinačni subjekt ponekad u liku osjećaja ili osjetilnosti, ili pak u liku razuma i samovolje uzdignut do temelja ideje prava. Po Hegelovom shvaćanju takve vrste subjektivizma nužno vode do neodrživog relativizma i, dapače, nihilizma. Druga koncepcija zastupa prednost duha po-sebi, općenitosti naspram subjektivne volje individuum; u toj se koncepciji, dakle, radi o predkršćanskoj, predsokratovskoj, tj. platoničkoj teoriji odnosa individualnog i zajedničkog. Prema tadašnjem Hegelovom uvjerenju, u njegovo vrijeme više nije bilo potrebno nikakvo posebno pobijanje toga platoničkog shvaćanja ontologijske prevlasti onoga općeg nad pojedinačnim, budući da je ono po svojoj biti pripadalo jednoj prošloj epohi. (Ovdje bi se mogle dati dvije kratke napomene o nesporazumima oko Hegelove *Filozofije prava*: prvo, očito je da je Hegelovo nepobijanje platoničke koncepcije dovelo u zabunu, ili čak iritiralo, mnoge teoretičare i kritičare i, drugo, a na osebujan način povezano s prvim svakako je, a protivno je da su ponovno rađanje, i to u neslućenoj radikalnosti supstancijalističko-etatističkih teorija i njihova povijesna ozbiljenja u dvadesetom stoljeću samo potencirali podozrivost spram Hegelovim stajalištem.) Tome oprečno, u moralizirajućem subjektivizmu postkantovske filozofije uviđao je Hegel veliku opasnost za jednu modernu teoriju države, te su stoga različite varijante moralističkog subjektivizma bile predmetom njegovih oštrih kritika. Zato nimalo ne začuđuje da su različita povijesna konkretna ozbiljenja ćudorednosti uvijek bila predmetom Hegelove kritike, kako se to posebice jasno vidi u njegovoj filozofiji svjetske povijesti. No iz toga isto tako slijedi da kriterij istinite ćudorednosti ne može biti neki čisto subjektivni ideal, već jedino jedan bolji, nužni i umniji lik ćudorednosti, a koji onda dakako, sadrži i jedan novi moral. Općenito treba zaključiti da, po Hegelovom mišljenju, moralna filozofija koja zapostavlja konkretno-povijesna pitanja, tj. etičke, obiteljske, privredne i političke probleme, vrlo brzo i nužno postaje nešto negativno apstraktno, odnosno samo predmet i sadržaj samovoljnih ideala, a to onda znači bezmjernih, međusobno suprotstavljenih i često nasilnih nagona; ukratko, neobuzdane subjektivnosti. Drugim riječima, uvjet je ozbiljenja slobode da subjektivni nagon i samovolja budu preobraženi u ćudoredne svrhe koje tada zadobivaju umni oblik.

Prema Hegelovom shvaćanju, filozofijsko-pravno učenje o pravu i moralu zadobiva svoje istinito značenje i vrijednost tek u povezanosti s učenjem o institucijama, kao onima koje održavaju državnu zajednicu. Povijesno-

sistematski odnos prava morala i institucija u Hegelovom se učenju obrazlaže i razjašnjava na sljedeći način: kategorije, određenja tih zbiljskih likova duha dokidaju se i prevladavaju, u skladu s dijalektičkom metodom, u onome što Hegel naziva “sistem ćudoređa”. Prema tome, za Hegela sloboda nije nikakva utopija ili pak neki nedostižni ideal, koji se uvijek izmiče povijesom ozbiljenja. Ali se mora istaći da je to ozbiljenje slobode moguće jedino pod uvjetom da dotične institucije društva predstavljaju doista adekvatne objektivizacije duha, odnosno da su uistinu umne. Doduše, prema Hegelovom nepokolebljivom uvjerenju, ideja dobrog, odnosno svjetski duh, dovoljno su moćni da provedu, pa možda i nasilno, oblikovanje povijesnog svijeta u skladu sa svjetsko-povijesnim zahtjevima uma. Međutim, filozofija ne može ni reducirati, niti predvidjeti vrijeme kad je moguće jedno takvo umno samoozbiljenje duha. Ovdje valja posebice naglasiti da sve Hegelove tvrdnje o ćudorednom ustrojstvu zajednice pretpostavljaju da se dotična cjelina, kao ćudoredna zajednica, a isto tako i pojedinci, ponašaju umno, a to znači primjereno istinitoj ideji dobra. Iz ovog konteksta još jedanput slijedi da Hegelova filozofija prava razvija i prikazuje samo apstraktnu ideju prava, kojoj je u usporedbi sa svim zbiljsko postojećim pravnim sistemima samo ideal. Prema tome, unatoč Hegelovom inzistiranju na zbiljnosti tog ideala, on je vrlo dobro znao da ni jedna postojeća država nije bila, niti jest, identična s njegovim nacrtom i zahtjevom umne organizacije ljudske zajednice.¹¹

Sličnosti i paralele Hegelovih stajališta s Platonovim i Aristotelovim očite su i često su bile teme raspravljanja u literaturi. Platon i Aristotel su smatrali, a u opreci naspram Hobbesa i njegovih sljedbenika, da je čovjek po temelju svog bića upućen na zajedništvo, zajednicu s drugim bićima i upravo se zato zajednica načelno ne može shvaćati kao nešto što bi bilo u suprotnosti s pravom individuumu. Drugim riječima, za Hegela nije jedino i najviše određenje države, kao zajednice utemeljene na slobodi subjekata, zaštita i garancija tzv. prirodnih i neotuđivih prava individuumu. Iz toga pojmovnog sklopa proizlazi Hegelov zahtjev za bitnim, konkretno-povijesnim, ustavno-pravnim povezivanjem slobode individuumu s idejom zajednice. Hegel to formulira na sljedeći način: “Princip modernih država ima tu ogromnu snagu i dubinu da u potpunosti dopušta princip subjektivnosti, do samostalnog ekstrema osobne posebnosti i njegovo istovremeno svodenje na supstancijalno jedinstvo, a time njegovo očuvanje za njega samog.”¹² S toga sintetičkog stajališta odbijao je Hegel radikalno-demokratsko ustrojstvo društva kod Rousseaua ili jednostranosti platonovog supstancijalističkog učenja. O razrješenju tih opreka Hegel kaže sljedeće: “Ono dobro je ideja, kao jedinstvo pojma volje i posebne volje, u kojoj su apstraktno pravo, kao i dobro i subjektivnost znanja i slučajnost izvanjskog opstanka, dokinuti kao za sebe samostalni, ali su i time po svojoj

¹¹ Usp. Rossenkranz, K., *Apologie Hegels gegen R. Haym*, 1852.

¹² Hegel, *Philosophie des Rechts*, par. 260.

biti u tome sadržani i održani — realizirana sloboda, apsolutna konačna svrha svijeta.”¹³ Zato u Hegelovoj koncepciji zadobiva ideja dobrog, odgovarajući njezinom ontologijskom statusu u spekulativnoj filozofiji, najviše mjesto kao negacija apstraktnog prava i moralnosti. Ali ta ideja dobrog upravo označava smisao platoničko-aristotelovskog učenja o dobrom, a to je zajedničko djelovanje svih ljudi kao ono “životno dobro”, a koje je princip istinite ljudske zajednice. Hegel ovdje očito povezuje Platonovu ideju dobrog s Aristotelovom teorijom dobrog života, pa se to Hegelovo stajalište shematski može ovako obrazložiti: Platonova ideja dobrog postaje nešto životno kad je život u Aristotelovom smislu dobar, i obratno, život u Aristotelovom smislu je dobar kad je u skladu s Platonovom idejom dobrog života. Sam Hegel to stajalište izriče višekratno, i u različitim varijacijama, primjerice kada izričito kaže da je čudorednost “realizirana ideja dobrog”, te da je tu data “zbiljnost ideje dobrog”. To nužno dijalektičko prožimanje platoničko-aristotelovskih određenja Hegel posebno naglašava u svojoj interpretaciji kritike Platona: “Aristotel se nije zadovoljio s idejom dobrog kod Platona, jer je ona samo ono općenito”, te zato Aristotel koncipira “ono opće ne kao apsolutnu ideju, već tako da je moment ozbiljenja bitno u njoj” sadržan.¹⁴ Zato se tek u okviru ovoga filozofijsko-povijesnog konteksta može razumjeti Hegelova teza iz *Filozofije prava* koja glasi: “Čudorednost je ideja slobode, kao životno dobro, koje ima u samosvijesti svoje znanje, htijenje, te putem njegovog djelovanja svoju zbiljnost.”¹⁵

Hegelova interpretacija Aristotelove kritike Platona pokazuje se kao nešto vrlo instruktivno za razumijevanje pojmovno-povijesnih putova na kojima je Hegel zadobio i oblikovao svoje vlastito sintetičko stajalište filozofije države. U znanstvenim istraživanjima često se naglašava kako je Hegel s osebujnim razumijevanjem raspravljao o totalitarnom karakteru platoničke socijalne filozofije. Ta se “navodna” blagonaklonost vjerojatno može objasniti njegovim uvjerenjem o nemogućnosti povratka ustrojstva povijesne zbiljnosti na načelima supstancijalističko-objektivističkog totalitarizma. Dakako, pri tome se nije radilo o Hegelovim pukim dobrim željama, već o vjeri i spoznaji svjetsko-povijesne moći modernog principa subjektivnosti, načela subjektivne slobode koje je postalo nesavladiva sila modernog doba. Međutim, mora se primijetiti kako i nezavisno od toga njegovog stajališta, ipak postoji određena Hegelova simpatija za platonički objektivizam. Taj je Hegelov, recimo tako, afinitet, utemeljen na njegovom uvjerenju da objektivna određenja slobode principijelno najmanje osiguravaju opstojnost onoga općeg, a ono opće je temelj i duša samog prava, odnosno tim je načelom općenitost, kao ono dobro, barem potencijalno sačuvana. Paralela s Platonom posebice se nameće s obzirom na činjenicu

¹³ Hegel, *Philosophie des Rechts*, par. 129

¹⁴ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, str. 222.

¹⁵ Hegel, *Philosophie des Rechts*, par. 142.

da je Hegelovo učenje o objektivnom duhu, kao momentu svjetskog duha, ideja koja je počela na temelju objektivne ćudorednosti, a država je njezina najviša pojavna forma. Tome objektivnom duhu nasuprot stoji subjektivna moralnost, kao i slučajnosti nagona i predodžbi pojedinaca, ali koji se na način prevladavanja vlastite posebnosti i samovolje uzdižu do onoga ćudoredno općeg, tj. objektivnog duha. Pojmljena na takav način, pokazuje se država i njezino ustrojstvo kao jedinstveni kozmos, odnosno na temelju ideje dobrog zahvaćeno jedinstvo. U tome horizontu postaje razumljivo i shvatljivo zašto je za Hegela sloboda bez pravnih pretpostavki, u liku institucija društva, samo puka mogućnost, odnosno zašto je ćudoredna zbiljnost u obliku pravnog ustrojstva društva “nešto sveto uopće”, naime jedino zato što je to pravno ustrojstvo opstojnost apsolutnog pojma, samosvjesne slobode.¹⁶

Hegel ovdje očito preuzima platoničko rješenje koje kaže da se moralna pravednost ne može odvojiti od pravednog polisa, odnosno da je moralna filozofija dio politike. Stoga je i za Hegela najbolji odgoj koji građanina obrazuje kao “građanina države s dobrim zakonima”. Iako Platonova država ne sadrži moderni princip subjektivnosti, njegova je država specifični uzor Hegelovoj *Filozofiji prava*, u okviru koje Hegel pokušava pomiriti prava individualne subjektivnosti s pravom ćudoredne općenitosti. Doduše, Hegel izričito kaže da ono opće ima jedno više pravo u odnosu prema pravu pojedinca, te pojedinac mora biti “podvrgnut i žrtvovan” za ono opće. Naravno, za modernu je svijest, posebice nakon iskustava totalitarizma dvadesetog stoljeća, takav način govora nerazumljiv i neprihvatljiv, no Hegel odmah zatim tvrdi: iako je u odnosu na totalitet pojedinac samo nešto akcidentalno, istovremeno je navlastiti individuum onaj nužni subjektivni momenat putem kojega je tek moguća zbiljnost ćudoredne općenitosti, supstancijalnosti. Drugim riječima, tek ono osebujno prožimanje i povezanost subjektivnog i objektivnog, pojedinačnog i općeg čine istiniti duh ćudoredne supstancije, a u tom novom odnosu ćudoredni subjekt više nije suprotstavljen ćudorednoj cjelini, dapače on se ni teorijski ne može izigrati naspram te cjeline, pa joj i prema tome ne može biti žrtvovan. Zato je istiniti subjekt, kao individuum određen slobodom, jedina moguća zbiljnost supstancije, tj. jedino je slobodni subjekt konkretno ozbiljenje ćudoredne općenitosti, jer u protivnom ta supstancijalnost ostaje neko apstraktno i nezbiljsko opće.

Zaključno valja ustvrditi sljedeće: Hegelovo je učenje o objektivnom duhu, kao momentu svjetskog duha, ideja koja počiva na temelju objektivne ćudorednosti, a moderna je država najviši povijesni pojavni oblik te ćudorednosti. Tako pojmljenom objektivnom duhu, stoji nasuprot subjektivna moralnost u liku slučajnosti nagona i predodžbi pojedinačnih subjekata, odnosno ta dva elementa čine specifičnu konstituciju moderne države.

¹⁶ Hegel, *ibidem*, par. 30.

Da bi država mogla opstojati kao ozbiljenje slobode i ispuniti svoju svjetsko-povijesnu zadaću, prije nego je potrebno dokidanje i prevladavanje suprotstavljenosti tih dvaju elemenata. Zato se u Hegelovom “idealnom” nacrtu ustrojstva države, a to je po njemu zajednički život u slobodi, država-zajednica pokazuje kao idejom dobrog zahvaćeno jedinstvo slobodnih individua-gradana.

Goran Gretić

FREEDOM AS CO-EXISTENCE IN A COMMUNITY

Summary

Hegel's teaching on the objective spirit, as a moment of the world spirit, is an idea based on objective morality, while modern state is the highest historical manifestation of that morality. The objective spirit understood in this way is juxtaposed by the subjective morality in the form of the contingency of instincts and concepts of individual subjects: these two elements make for the specific constitution of modern state. For a state to exist as the realisation of freedom and to fulfil its world-historical task, it is necessary to eliminate and overcome the opposition of these two elements. That is why in Hegel's "ideal" concept of the structure of the state (which for him means communal life in freedom), the state-community is defined as a unity of free individuals-citizens, permeated with the idea of the good.